المشكاة
مجلة علمية محكّمة
العدد الثالث - 2005

الفلاسفة المسلمون والقرآن : مفهوم النّص وخصائصه : جدل الوحي والوعي

د. سيف الدّين الماجدي
باحث في جامعة الزّيتونة (تونس)

التمهيد :

عادة ما يعود الباحث وهو يروم تحديد تعريف للقرآن إلى ما قرره علماء أصول الفقه في المسألة أو إلى مقالة المتكلمين أشاعرة ومعتزلة أو إلى مقدمات علماء التفسير أو إلى تخريجات اللغويين.

ولم يلتفت إلى ما قاله الفلاسفة المسلمون في الموضوع إلا قليلا.رغم كون ما قرره هؤلاء يعد من الجدة والعمق المعرفي بمكان، حيث نظر الفلاسفة إلى القرآن من ملاحظ أخرى ظلت محجوبة عن مقاربات من سبق ذكرهم. وهي ملاحظ رصدت وجوها أخرى وسعت حد التعريف من ناحية وضبطت من ناحية ثانية مداخل أخرى متعلقة بالنص/القرآن/كل التعلق ومساعدة أيضا على تأطير التعامل معه. واعتبر الفلاسفة أنه على المفسر والمؤول أن يكونا على وعي تام بهذه الملاحظ ليصح نظرهما في القرآن ويتم تحصيل المطلوب.

ولقد اخترنا من الفلاسفة المسلمين اثنين هما ابن سينا (ت 428 هـ) وابن رشد (ت 595 هـ). فلماذا وقع الاختيار على هذين الفيلسوفين دون سواهما من فلاسفة الإسلام ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي منا أن نعلل سبب اختيارنا لكل واحد منهما على حدة على أن نردف هذا بتعليل آخر يبين وجه الحكمة من المزاوجة بينهما.

إن اختيارنا لابن سينا لم يكن جزافا فالرجل زيادة عن سعة إطلاعه وكثرة اجتهادا ته وتنوع مصادر تكوينه يعد بحق وريث مدرسة الفارابي، ذلك أن ابن سينا قد قرأ الفارابي (ت 339 هـ) واستفاد من فلسفته ولم يخرج عن نسقها المعرفي إلا قليلا غير أنّه توسع في دراسته لمسألة بحثنا كما لم يتوسع الفارابي فكان بذلك يمثّل أصدق صورة لمن بحث في المسألة من فلاسفة المشرق الإسلامي بالتحديد.

ولسائل أن يسأل فيقول : بم تعلّلون تغاضيكم عن ذكر الكندي (ت252 هـ).

وأبي حامد الغزالي (ت 505) وهما من أعلام الفلسفة في المشرق الإسلامي ؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول : إن إنتاج الكندي المتعلّق بموضوعنا كان قليلا لا سيما فيما يتصل بالمسائل المتعلّقة بمفهوم النص وخصائصه. فرسائل الكندي الفلسفية شحيحة في هذا الموضوع بالذات.

أما بالنسبة لأبي حامد الغزالي فإننا قد تركناه لحيثية واحدة وهي أنّ فكر الرجل المتعلّق ببحثنا قد نظمه فعلا خيط جامع ولكنه إشكالي ويتمثّل إشكاله في ذلك الصراع الدّاخلي بين "الغزالي الباحث والمفكر

والغزالي الصوفي والروحاني" وحتّى لانغمط حق أبي حامد وحتى لا نقول فيه قولا متعجلا آثرنا أن لا نعتبره ممثلا للفلسفة الإسلامية في المشرق وفي موضوع بحثنا هذا، إذ للغزالي حسب تقديرنا منهجه الخاص الذي خالف به الفلاسفة كما خالف به المتكلمين وعلماء التفسير واللغويين.

يترتب عمّا سبق ذكره أن نستنتج بأن الفكر السينوي في مسألتنا يبْقى وحْده الممثل لأغلب حيثيات موضوعنا في المقاربة الفلسفية بالمشرق الإسلامي.

لقد تمّ اختيارنا لابن رشد للملحظين التاليين :

. **أولاً** : يعد ابن رشد بحق وريث تراث فلسفي وكلامي ولغوي وفقهي امتدّ على مدى ستة قرون ذلك أن الرجل قد تأخر زمانياً عن كل من الكندي والفارابي وابن سينا وأبي حامد الغزالي كما تأخّر زمانياً أيضاً عن كثير من أقطاب المتكلمين أشاعرة ومعتزلة من الذين نضجت مقارباتهم في المسألة التي نبحث فيها. وحسب تقديرنا فإن هذا التأخر الزماني سيكون له أثره المهم حيث سيسمح لفيلسوف الغرب الإسلامي بالإطلاع على مقالات السابقين في موضوعنا وهذا الإطلاع يمكّنه من استثمار مواقع الصواب والاستئناس بها ونقد وتجاوز مواطن الهنات وتقويم أمرها.

- **ثانياً** : لقد أدرج ابن رشد لموضوعنا تأليفاً مستقلاً سمّاه "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" وعضّده بكتاب "مناهج الأدلّة في عقائد الملّة" ضمّنهما مقاربته في المسألة وفق نظر تميّز منهجاً ومضْموناً عمّا سبقه كما سنراه في مقامه.

إذا كان ابن سينا مشرقيّ الدّار و"إشراقيّ" الهوى وإذا كان ابن رشد مغربي الدّار وبرهانيّ الهوى فإننا نكون قد ربطنا أجنحة الدّار بعضها ببعض ذلك أنّ موضوع بحثنا لم يكن حكراً على جناح دون آخر من دار الإسلام فالمُلاحَظُ أنّ ماَ انْزاحَ وانْتَشر في جُنُبَات الدّار قد تلوّنَ واتّصل وانفصلَ فكان التنوع والإثراء.

I. مفهوم النّص وخصائصه :

1 - المقاربة السينوية :

أ - مفهوم النّص :

استعمل ابن سينا مصطلح "النص" عند حديثه عن القرآن إلا أنّه لمْ يقْصد به مُجمل القُرآن بل قصد به ما قرّرَه عُلماءُ أُصول الفقْه من قوْلهم بالنّص الجلي (1) أي أنّ مصطلح النّص عنده ينْدرج تحت حدّه فقط الآيات التي اتّضحتْ معانيها بصفة جليةٍ لا تقبْل التأْويلَ (2).

وبناءا عليه رأى ابن سينا أنّ مصطلح النصّ لا يفي بغرض التعريف بالحدّ وهو ما يقتضي البحث عن التعريف الجامع الذي يدخل تحت حده مجمل آي الكتاب فإذا به يقرر أن القرآن المجموع بين دفّتي المصحف هو «أقاويل إلهية مسموعة موحى بها إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم» (3).

(1) النص الجلي عند علماء أصول الفقه هو "الذي لا يتطرّق إليه تأويل كقوله تعالى في صوم التمتع ﴿ فصِيَامُ ثَلاَثَةِ أيّامٍ في الحَجّ وَسَبْعَةٍ إذاَ رَجَعْتُم تِلْكَ عشرةٌ كَاملةٌ ﴾، البقرة [196] ، "وسمّاه بعضهم بيان التقرير". انظرْ، محمد علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، [د ت]، ص172".

(2) انظر، ابن سينا : الشفاء [المنطق - 4 - القياس]، تحقيق سعيد زايد، المطابع الأميرية، القاهرة، 1964، ص 555 - 556.

(3) انظر ابن سينا : رسالة في إثبات النبوة، ضمن كتاب أحوال النفس، ط 1، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952، ص119.

يترتب عن هذه المقالة أن يصبح النص هو مجموع الخطاب اللّغوي المعقول والإلهي المصدر. ومصدريته هذه تقتضي بحسب ابن سينا أن يرتفع عن مسمّى الزمان وأن ينزّه عن مقالة القدم والحدوث [4]، ذلك أن القول بقدم النص أو حدوثه يؤدي حسب ابن سينا إلى محالين :

- *أوّلهما* : الانخراط في جدل مفارق لا يفيد.
- *ثانيهما* : تلبيس فهم حقيقة النص.

والظاهر أن الشيخ الرئيس يبتغي من وراء التأكيد على تعالي المصدرية تحقيق أمرين مهمين يتعلّقان بمفهوم النص القرآني ؛

أولها أن هذا النص قد حصّل إثر تلبسه بالمطلق دينامية معنوية هائلة أي أن المعاني الكامنة في مادته اللغوية لا يمكن بحال أن تستنفد فـ«كلمات الله تعالى وجب ألاّ تتناهى كما قال تعالى :

﴿ قُلْ لَوْ كَانَ البَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبّي لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً ﴾ [5] ويترتب عن هذا القول أنّ النص لم يبق فقط مقصوراً على الكم اللغوي المحض بلْ أضحى بؤرة معاني لا متناهية [6].

أما الأمر الثاني الذي تحققه المصدرية المتعالية فيتعلّق بالخصائص التي سيكون لها نسقها الخاص وألوانها المتميزة ذلك أن النص الإلهي

(4) باعتبار أن الكلام هو فعل من أفعال الله ولذلك فلا يمكن أن يحصر تحت حد الزمان.

(5) ابن سينا : رسالة كلمات الصوفية ضمن رسائل ابن سينا : تحقيق حسن عاصي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنّشر، بيروت، لبنان، 1983، ص 169.

(6) انظر، ابن سينا : رسالة العلم اللّدني، تحقيق حسن عاصي، ص 192. وانظر أيضاً، ابن سينا : رسالة تفسير سورة الإخلاص : تحقيق حسن عاصي، ص 125.

المصدر لابد أن تكون خصائصه من القيمة بمكان بحيث يسهل بها تميزه عن غيره من النصوص البشرية.

ب - خصائص النّص :

يمكننا أن نعتبر أنّ البحث في خصائص النص هو انتقال من العام إلى الخاص. وهذا الانتقال يروم في الحقيقة توسيع مفهوم النص. لكوننا نرى أنّ ذلك المفهوم قد وقع استنتاجه، والرجل ينظر إلى النص من خارجه لا من داخله. ولهذا السبب اتسم التعريف المتقدّم بالعموم.

وتفصيل ذلك العموم يقتضي أن ننظر إلى النص من داخله أي بأن نعمد إلى اكتشاف خصائصه الذاتية،واكتشاف هذه الخصائص زيادة على توسيعها لمفهوم النص فإنها ستمكننا من تحديد قانون التأويل. إذ أنّ العقل الذي سيتفاعل مع النص لن تتضح له معالم التأويل إذا كان جاهلاً بخصائص النص الذي يروم قراءته.

وبالتالي فإن العلم بالخصائص هو في الأخير علم بالمنطق الداخلي للنص. وهو أيضا مقدمة منهجية ضرورية تسبق كلّ قراءة تأويلية.

ولذلك فقد ركّز ابن سينا عند حديثه عن الخصائص على ثلاث فقط لأنّه كان يرى أنّها وحدها الكفيلة بإعانة المؤول على حسن التفاعل مع القرآن ولذلك فإن ماعاداها إن صحّ أن تسمّى خصائص فإنّها لا تعدو أن تكون خصائص عرضية ثانوية تُهيمن عليها الخصائص الثلاث الكبرى الآتية [7].

(7) انظر ابن سينا : رسالة تفسير سورة الإخلاص ص 112 - 113. انظر كذلك ابن سينا، رسالة العلم اللّدني، ص 184، وانظر أيضا ابن سينا : الأضوحية في المعاد، ط1، تحقيق حسن عاصي : المؤسسة الجامعية للدراسات والنّشر، بيروت، لبنان، 1984، ص 97 - 98 - 101 - 103.

1 - خاصية الشّمول :

تتمثل هذه الخاصية في كون القرآن قد تعرّض لجميع الإشكاليات الكبرى التي سيظل العقل البشري منشغلاً بها على مر العصور[8] لكن تعرضه هذا لم يكن من باب التفصيل المسهب في ذكر الجزئيات. إنما كان من باب السوق الكلي الذي يترك مجال البحث عن التفصيل إلى العقل البشري [9] إذ قصارى أمر القرآن أن ينبه على «الأغراض الكبرى والغايات القصوى» [10].

2 - خاصية العرض المنطقي :

يذهب ابن سينا إلى أنّ النّص القرآني يتميز بخاصية العرض المنطقي أي أنّ كل سورة من سوره تخضع لبنية عرض منطقية تحرص على :

أولاً : أن يكون هناك خيط ناظم لمجمل مطالب السورة [11] أي أن الانتقال من غرض إلى آخر يتم دون قطيعة بين السابق واللاحق [12].

ثانياً : أن تكون ألفاظ الآيات المكونة للجمل قد وضعت مواضعها بإحكام دقيق، يؤطّره منطق عقلي صارم، حتى أنّك إذا قدّمت لفْظة عن مكانها أو أخرْتها اختل المعنى [13].

(8) انظر ابن سينا : رسالة العلم اللّدني، ص 192.
(9) انظر ابن سينا : ن م، ن ص.
(10) ابن سينا : منطق المشرقين المكتبة السلفية، القاهرة، 1910، ص3.
(11) انظر ابن سينا : رسالة في تفسير سورة "الأعلى"، تحقيق حسن عاصي، ص 96 - 103.
(12) انظر ابن سينا : ن - م، ن - ص.
(13) انظر ابن سينا : رسالة في تفسير سورة الإخلاص، تحقيق حسن عاصي، ص 113 - 116.

ولا يعني ابن سينا بذلك خاصيّة الإعجاز اللغوي إنّما يعني به الإعجاز الحكمي، حتّى أنّه كثيراً ما يقول بعد تأمّله في نسق العرْض: «ولهذا لأصل في الحكمة» [14] لأنّه يلاحظ أنّ نسق ترتيب الألفاظ والمقدّمات كما هو وارد في القرآن يشبه نسق الترتيب المقرر في علم المنطق خاصة [15]. ويمكن أن نجد في تفسيره لسورة الإخلاص ما يعزز ما ذكرناه. فالسورة عنده تخضع في جملتها لنسق منطقي كما تخضع كل آية فيها على حدة لنفس المنطق.

فإذا أخذنا السورة برمتها تبين لنا أن عرض أغراضها قد تم وفق ترتيب منطقي» فمن أول السورة إلى قوله ﴿ **الله الصّمد** ﴾ في بيان ماهيته ولوازم مهيته ووحدة حقيقته وأنه غير مركب أصلاً ومن قوله ﴿ **لم يَلدْ** ﴾ إلى قوله ﴿ **ولمْ يكنْ لهُ كفوًا أحدْ** ﴾ في بيان أنّه ليس له ما يساويه من نوعه ولا من جنسه بأن يكون متولّداً عنه ولا بأن يكون هو متولّداً عنه ولا بأن يكون موازياً له في الوجود وبهذا المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته» [16].

كما يتجلى العرض المنطقي إذا نظرنا إلى ترتيب الألفاظ كل على حدة إذ أشار «الله تعالى» أولاً إلى هويّته المحضة التي لا اسم لها غير أنّه هو ثمّ عقّبه بذكر الإلهية التي هي أقرب اللوازم لتلك الحقيقة وأشدها تعريفاً. ثم عقبه بذكر الأحدية لفائدتين: الأولى لئلا يقال أنه ترك التعريف الكامل بذكر المقوّمات وعدل إلى ذكر اللوازم الثابتة ليدلّ على أنّه في ذاته واحد من جميع الوجوه الثانية إنه رتّب الأحدية على الإلهية ولم يرتب الإلهية على الأحدية. فإن الإلهية عبارة عن استغنائه عن الكل

(14) ابن سينا: رسالة في تفسير سورة "الإخلاص"، ص 109.

(15) انظر ابن سينا: ن - م، ن - ص.، ابن سينا: رسالة في تفسير سورة الفلق، تحقيق حسن عاصي، ص 116 - 120.

(16) انظر ابن سينا: ن - م، ص 113.

واحتياج الكل إليه وما كان كذلك كان واحدا و إلا كان محتاجا إلى أجزائه فإن الإلهية من حيث هي تقتضي الوحدة والوحدة لا تقتضي الإلهية. ثم عقب ذلك بقوله ﴿ الله الصّمد ﴾ ودلّ على تحقيق معنى الإلهية بالصّمدية التي معناها وجوب الوجود أو المبدئية لوجود كل ما عاداه من الموجودات ثم عقب ذلك ببيان أنه لا يتولد عنه مثله لأنه غير متولد عن غيره وإن كان إلها لجميع الموجودات فياضا للوجود عليها فلا يجوز أن يفيض الوجود على مثله كما لم يكن وجوده من فيض غيره ثم عقب ذلك ببيان أنه ليس في الوجود ما يساويه في قوة الوجود»[17].

إن المتأمل في هذا النص يلاحظ أن ابن سينا يؤكد على أن ورود الألفاظ بهذا الترتيب لم يكن من مقتضيات البلاغة بقدر ما كان من مقتضيات الصرامة المنطقية.

ولا يفوتنا أن نشير في ختام حديثنا عن هذه الخاصية الثانية أن الشيخ الرئيس قد أكد على أن هذا العرض المنطقي هو سمة من سمات كل النصوص القرآنية، وقد أشار إلى هذا الملحظ خاصة عند ما عمد إلى تأويل سورة الفلق وسورة الناس وسورة الأعلى وآيات من سورتي النور و فصّلت[18] وهو ما يؤكد أنه يدعو المؤوّل عند معالجته لنصوص القرآن، إلى أن يتنبه لهذه الخاصية عساها تساعد على حسن استثمار منطوق النص.

(17) ابن سينا : ن . م، ص 112 - 113.

(18) انظر ابن سينا : رسالة في تفسير سورة الفلق، تحقيق حسن عاصي، من ص 116 إلى ص 120.
انظر أيضا لابن سينا : رسالة في تفسير سورة الناس، تحقيق حسن عاصي، من ص 123 إلى ص 125.

3 - خاصية الرمز :

يعتبر ابن سينا أن النص القرآني في جملته» رموز مقدسة طاهرة»[19] تسرحكما بليغة [20] ولكن هذه الرمزية ليست على مستوى واحدا من حيث الدلالة، ذلك أنها تتفرّع دلاليا إلى مستويين :

المستوى الأول يجسمه ذلك الصنف من الآي الموغل في الرمز ومثاله تلك الآيات التي احتوت أمثالا دقيقة الإشارة كتلك الواردة في آية سورة "النّور" أو ما يشابهها [21].

وهذا الصنف لا يستطيع سبر أغْواره واجتراح ما يرمز إليه «إلا المبرزين المنفقين لياليهم وأيامهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيح نفوسهم لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة»[22].

أما المستوى الثاني فهو ذلك الصنف المفعم» بالإشارة والإيحاء» [23] المساعدين على تقريب الظفر بالمعنى الحقيقي وهذا النوع وإن كانت معانيه لا تجترح بسهولة. فإنه يمكن أن يصل فيه المؤوّل إلى قول نضيج إذا استطاع أن يظفر بالقانون الخفي الذي يجعل الألفاظ غير منصرفة إلا لمقتضى معنى معين لا تتعداه.

(19) ابن سينا : رسالة في تفسير سورة الإخلاص، ص 108.
(20) انظر ابن سينا : ن - م، ص 125.
(21) انظر ابن سينا : رسالة تفسير آية النور، ص 86 - 87 - 88.
(22) ابن سينا : الأضوحية في المعاد، تحقيق حسن عاصي، ص 101.
(23) ابن سينا : ن - م، ن - ص.

وقد طبق ابن سينا هذا المنهج على آيات قرآنية عديدة حيث رأى أنّ ألفاظها لن تكون إلا رموزا لمعان معينة، فلفظ النّفاثات مثلاً [24] يرمز به القرآن بحسب ابن سينا إلى القوى النباتية. ودليله على ذلك ما يشير إليه اللفظ ضمنيا من الشبه بين فعل النفث وفعل القوى النباتية. ذلك أن أشبه شيء بتأثير القوى النباتية هو النفث. وأصل هذا التأكيد أنه إذا كانت القوى النباتية «موكلة بتدبير البدن ونشوه ونموه» [25] حتى يكتمل جوهره فيستوي جسما قائما بجميع أبعاده [26] فإن فعل النفث يشبه عمل القوى النباتية لأن «النفث سبب لأن ينتفخ الشيء ويصير بحسب المقدار أزيد مما كان في جميع الجهات» [27] ولذلك وبحسب الشيخ الرئيس فإن الله اختار لفظ النفث ليرمز به إلى هذا المعنى. نظرا للإيحاء الذي يحدثه في ذهن الإنسان بحيث يتمكن صاحب الذهن الوقّاد من اجتراح المعنى المقصود بعد أن يتمكن من إيجاد علاقة بين ما يوحي به اللفظ وبين وظيفة القوى النباتية.

وقد عمد ابن سينا إلى تفسير كثير من الألفاظ القرآنية على هذا المنهج فلفظ «العقد» من سورة الفلق يشير إلى معنى الأبدان فالبدن بالنسبة للشيخ الرئيس هو «عُقَد حصلت من عَقْدٍ بين العناصر المختلفة» [28].

أما لفظ الوسواس من سورة الناس فيشير إلى معنى القوة المتخلية وذلك لوجود علاقة بين فعل الوسوسة وفعل هذه القوة [29] وهلم جرا

(24) وهو لفظ ورد في سورة الفلق؛ انظر ابن سينا : رسالة تفسير سورة الفلق، ص 116 - 117.

(25) ابن سينا : رسالة تفسير سورة الفلق، ص 119.

(26) انظر ابن سينا : ن - م، ن - ص.

(27) ابن سينا : ن - م، ن - ص.

(28) ابن سينا : ن - م، ن - ص.

(29) ابن سينا : رسالة في تفسير سورة الناس، ص 124 - 125.

حتى أنك تجده في جل تأويلاته للقرآن لا يكاد يقف على المعنى الظاهر إلا قليلا [30].

يغلب على ظننا بعد أن فصلنا القول في مفهوم النص وخصائصه عند ابن سينا أن الرجل ينظر لمفهومه للنص وهو متلبس بمجمل انشغالاته ودليلنا على ذلك أن مقالته في المسألة كانت مفعمة بروح العرفان المعقلن إذ ما معنى أن يكون النص نسيجا لغويا كلي الأغراض، منطقي العرض رمزي الصياغة ؟

إن ذلك لا يعني حسب رأينا سوى أن الفهم الحقيقي للنص سيكون مقصورا على الحكماء العارفين. إذ هم الأجدر بتفصيل الكليات لاتصالهم بعالم الحقائق الذي ورد منه النص.، وهم الأجدر أيضا بفهم الروح العقلية السارية فيه لشدة انفعالهم بالعقل الفعال وهم الأقدر أخيرا على اقتناص دلالات الرمز لما تميزوا به من أذهان صافية تقوى على استكناه حقائق الإشارات الخفية.

ولا يفوتنا في ختام هذا العنصر أن نشير إلى أن المقالة السينوية رغم ما فيها من ثراء وخصوصية فإنها ستكون كما سنراه على طرفي نقيض مع المقالة الرشدية التي خضعت عند بنائها لمفهوم النص إلى أحوال عمرانية أخرى.

(30) انظر في هذا المعنى كامل تأويلاته للسور الآتية : الأعلى، الإخلاص، الفلق، الناس، ضمن مجموعة حسن عاصي، من ص 94 إلى ص 125.

2 - المقاربة الرشدية :

أ - *مفهوم النص* :

إن النص عند ابن رشد لا يخرج عن كونه كلام الله [31] إذ قد «صح عند العلماء أن القرآن كلام الله»[32]. والظاهر أن إيراد المفهوم على هذا النحو يحتم على ابن رشد توضيح أمرين : يتعلق الأول بتفصيل معنى الكلام. ويتعلق الثاني ببيان كيفية وصوله إلينا.

إن كلام الله عند ابن رشد هو معان قديمة قائمة بذاته تعالى [33] تصل إلى الرسل بوسائط مختلفة وتبلغنا نحن بألفاظ عربية تدل عليها [34].

وإذا كان معنى هذا الكلام «ليس بمخلوق» [35] كما ألمح إليه ابن رشد من قبل فإن «اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن؛ أعني أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله، وألفاظ القرآن هي خلق الله» [36].

(31) انظر ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط3، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، (د ت)، ص 146.

(32) انظر ابن رشد:ن - م، ن - ص،

(33) انظر ابن رشد : ن - م، ص 163 - 164.

(34) يقول ابن رشد موضحا هذه المسألة : «...يكون هذا الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما إلا انه ليس يجب أن يكون لفظا ولابد مخلوقا له بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحيا أي بغير لفظ يخلقه بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه» ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 163 - 164.

(35) ابن رشد : ن - م، ص 164.

(36) ابن رشد : ن - م، ن - ص.

والغالب على الظن أن ابن رشد قد ذهب إلى هذه التفريعات المتصلة بمستوى الماهية لتحقيق غرضين :

الأول : يروم التأكيد على كون النص قطعي الثبوت ذلك أن الله تعالى هو الذي يتولى أمر إيصال المعاني القديمة عبر ألفاظ مخصوصة مخلوقة تستطيع أداء الغرض : ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴾[37].

الثاني : يندرج ضمن نقده لمقالة النص كما تقررت عند المعتزلة والأشاعرة فهو يرى أن تحيين النص أو تأزيله[38] إنما هو تشغيب منهم أدى إليه :

* **أولا :** تنكّرهم للجدلية القائمة بين الوحي الإلهي والوعي البشري : فمن «نظر إلى اللفظ دون المعنى أعني لم يفصل الأمر قال إن القرآن مخلوق ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق[39] والحق الجمع بينهما»[40] وهي إشارة لطيفة من ابن رشد تروم إضفاء صفة المعقولية على النص القرآني. إذ لم يبق النص كلاما إلهيا مطلقا ومفارقا.بل أضحى رغم محافظته على طابع القداسة المتأتية من مصدريته، كلاما قابلا لأن يتحاور معه العقل البشري لاعتبار واحد يتمثل في كون معانيه قد حضنتها ألفاظ اللسان البشري.

(37) الحجر/ 9.

(38) نقصد بالتحيين قول المعتزلة بخلق القرآن ونقصد بالتأزيل قول الأشاعرة بقدمه.

(39) ففي الحالة الأولى ينتفي ملحظ القداسة وفي الحالة الثانية يتضخم وفي كلتا الحالتين يضعف معنى الجدل القائم بين الوحي والوعي.

(40) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص 165.

* **ثانيا :** اعتمادهم قياس الغائب على الشاهد«فالمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم قالوا إن الكلام هو اللفظ فقط. ولهذا قال هؤلاء إن القرآن مخلوق. واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه أن يقوم بفاعله [41] والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معا ؛ أعني كلام النفس واللفظ الدال عليه وأما في الخالق فالكلام هو الذي قام به فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه» [42].. والقولان عند ابن رشد لا يقومان على برهان لاسيما إذا نظرنا إلى كل واحد منهما على حدة. ولذلك وجب عنده إبطال القياس في هذه المسألة، واعتماد مقالة «المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم» [43]. وهي المقالة التي تقتضي الجمع بين معنيي القدم والحدوث.

فالقدم المتعلق بالمعاني يضمن محافظة النص على تعاليه والحدوث المتعلق باللفظ يضمن تواصل تنزيله في التاريخ.

إن ماهية النص بحسب ما تقدم تتجسم في كونه كلاما إلهيا دلت عليه ألفاظ عربية مخلوقة «له سبحانه لا لبشر» [44] وصلتنا عن طريق الرسول الموحى إليه. والظاهر أن تحديد الماهية على هذا النحو ينفي عن القرآن أن تكون صياغته أو معانيه من فعل البشر[45] والغالب على الظن أن هذا الملحظ الأخير سينعكس بالضرورة على الخصائص.

(41) إشارة منه إلى قول المعتزلة بأن الكلام هو فعل من أفعاله تعالى.

(42) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص 165.

(43) ابن رشد : تهافت التهافت، القسم الأول، ط3، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، (د ت)، ص 228.

(44) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص 164.

(45) انظر ابن رشد : ن . م، ص 218.

ب - خصائص النص عند ابن رشد :

1 - خاصية الإعجاز اللغوي :

تتمثل هذه الخاصية في كون النص القرآني نسيجا لغويا ذا منازع بلاغية تصل حد الإعجاز [46] وتتجسم في ما يلي :

* **أولا :** نوعية النظم : [47]

ويعلم ذلك «بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان»[48] تأمل في نظم القرآن. إذ سرعان ما يعرف المتأمل الواعي أن نظم القرآن «خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية أعني أنه من غير جنسي البلغاء المتكلمين بلسان العرب سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه وهم العرب الأول»[49].

وهو تأكيد من ابن رشد أن القرآن من حيث النظم «معجز بنفسه لا بالصّرف» [50] ومن هذا المنطلق يفهم تحدّيه لـ «جميع الكلام المصنوع» [51] في قوله تعالى : ﴿ **وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ** ﴾ [52].

(46) انظر ابن رشد، ن - م، ن - ص.
(47) انظر ابن رشد : ن - م، ن - ص.
(48) ابن رشد : تهافت التهافت، القسم الثاني، ص 775.
(49) ابن رشد : مناهج الأدلة،ص 218.
(50) ابن رشد : ن - م، ص 215.
(51) ابن رشد : ن - م، ن - ص.
(52) البقرة /23.

* **ثانيا : فاعلية السياق :**

يعتبر ابن رشد أن خاصية السّياق من أجلّ ما يدلّ على الإعجاز القرآني ذلك أنّ السياق له حضوره الخاص. حتى أنّه لا يمكن أن نفهم ألفاظ القرآن وجمله مفصولة عن سياقها الذي وردت فيه[53] فاللفظ القرآني ليس دالاّ لغويا محضا بقدر ما هو دال معنوي تتصل إيحاءاته بشبكة علاقات محورها سياق التنزيل حتى أن نفس الكلمة قد تدل على معنيين مختلفين وذلك لورودها في سياقين مختلفين وهو ما جعل «المسكوت عنه (في النص) يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ»[54].

اعتبر ابن رشد أن من دلالات الإعجاز اللغوي أيضا استثمار القرآن بروحه الخاصة لأفانين البلاغة العربية[55] حيث كنى وأظهر[56] وأجمل

(53) انظر ابن رشد : بداية المجتهد، ونهاية المقتصد، ط، دار قهرمان، اسطنبول، 1985، ص 4.

(54) ابن رشد : بداية المجتهد، ص 3.

(55) انظر ابن رشد : ن - م، ص 2 - 3 - 4 - 5. وانظر، ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ط2، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر،[د ت]، ص32.

(56) انظر ابن رشد : بداية المجتهد، ص5. نقصد بكنّى وأظهر أنه استعمل المجاز والحقيقة والمجاز هو«كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع». انظر، عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د ت)، ص304. أما الحقيقة فقيل في حدّها «إنها اللفظ المستعمل فيما وضع له». انظر الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص21.

واحتمل[57] وقيّد وأطلق[58] وعمم وخصص [59] وأوجز وأطنب يروم من كل ذلك أن يجد كلّ معنى محضنه الأمين.

والذي نميل إليه أن ابن رشد لا يؤكد على هذه المستويات الثلاثة المكونة لحقيقة الإعجاز اللغوي ليكرر ما قاله علماء الإسلام من قبله بل إنّ تأكيده جارٍ على النّظر إلى هذه الخاصية باعتبارها ذات وظيفة تتمثل في لفت الانتباه إلى المضمون [60] أي أن القرآن يريد أن يجلب إليه اهتمام

(57) ذهب ابن رشد إلى أن القرآن استعمل اللفظ الدال على أكثر من معنى مبينا ان الدلالة على أكثر من معنى واحد إذا انصرفت إلى المدلول عليه انقسمت إلى قسمين الأول ،أن تكون دلالته على تلك المعاني بالسّواء وهذا الذي يعرف في أصول الفقه بالمجمل الثاني، ،أن تكون دلالته على بعض تلك المعاني أكثر من بعض وهذا يسمى بالإضافة إلى المعاني التي دلالتها أكثر ظاهرا ويسمى بالإضافة إلى المعاني التي دلالتها عليه أقل محتملا، والظاهر أنّ ما يذكره ابن رشد هنا له علاقة بما ذكره في خاصية السياق، انظر ابن رشد، بداية المجتهد، ص 3.

(58) يقصد أن من الألفاظ ما يرد في القرآن مطلقا وما يرد مقيدا : انظر ابن رشد ن ـ م، ص 62 ـ 63.

(59) يقصد أن القرآن استعمل الفاظا عامة تحمل على عمومها وأخرى خاصة تحمل على التخصيص وليس في هذا الاستعمال إشكال إنما الإشكال في كون النص القرآني استعمل اللفظ العام للدلالة على التخصيص واستعمل اللفظ الخاص يراد به العام فمثال العام الذي ورد للدلالة على الخاص قوله تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ التوبة /103. فالناظر إلى لفظ أموالهم هنا قد يذهب به الفهم إلى العموم إذا لم ينتبه إلى نسق التركيب الذي يخرج لفظة أموالهم المذكورة في الآية على أن تكون محمولة على العموم والدليل على ذلك أن لفظ الأموال هنا سبق بـ : من ـ التبعيضية ـ التي تؤكد التخصيص وقد جرت أساليب العربية على هذا النهج واطّرد الأمر في ذلك. فكل من لم يعلم هذه القاعدة يوشك أن يجعل الزكاة في جميع أصناف الأموال. أمّا مثال الخاص الذي يراد به العام فمثل قوله تعالى في الآية 23 من سورة الإسراء ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ ،وهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى فإنّه يفهم من هذا تحريم الضرب والشتم وما فوق ذلك، انظر، ابن رشد : بداية المجتهد، ص 2 ـ 3.

(60) ولذلك اعتبر كما سنراه لاحقا أن خاصية الإعجاز اللغوي متعلقة أشد التعلق بخاصية الإعجاز المضموني.

الإنسان. فكان المدخل لذلك الأمر المهم اعتماد إعجاز الفصاحة، فهذا الإعجاز يحقق جلب الاهتمام للنص وإذا كانت العقول ستبقى في مرحلة أولى منبهرة بالفصاحة لاهية عن معناه الباطن الكامن فإن هذا الأمر يوشك أن يزول فيتحول الانفعال بالشكل إلى انفعال بالمضمون أي أن العقل سينخرط في عملية اكتشاف المعنى. وسوف يستطيع ذلك لأن الإعجاز اللغوي لن يكون من باب الرمز الموحي بالمعاني البعيدة كما قال ابن سينا [61] بل هو يجري على أصول ما تقتضيه مدونة اللغة العربية مادة وأسلوبا [62] وهو يجري أيضا على ملحظ إعجاز التّفعيل وأقصد بالتفعيل هنا تفطين العقل وإثارته ليخرج من كسله وارتخائه وليندمج في علاقة مع نص سخي المعنى، مكتنز بالمعرفة لا يرضى بالقرار ولا يعترف بنهاية العلم ولا يغلق باب الحوار مع العقل ﴿ **قُلْ لو كان البَحْر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أنْ تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مددَاً** ﴾ [63].

2 - خاصية الإعجاز المضموني :

اعتبر ابن رشد أن من خاصيات النص إعجاز المضمون وهو الإعجاز الذي يسميه «الإعجاز المناسب» [64]. وقد رأى أن هذا الإعجاز يعلم أيضا بالحس والاعتبار فقال «فإن قيل فمن أين يدل القرآن أنه خارق ومعجز... قلنا ذلك من وجوه أحدهما أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم

(61) راجع ما ذكرناه حول خاصية الرمز عند ابن سينا.

(62) انظر ابن رشد: فصل المقال، ص 32.

(63) سورة الكهف /109.

(64) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص 233.

والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بعلم بل بوحي والثاني ما تضمن من الإعلام بالغيوب» [65].

وقد اعتمد ابن رشد في دفاعه عن هذه الخاصية ثلاث أدلة:دليل متعلق بحكم العقل، ودليل متعلق بحيثية واقع التنزيل ودليل متعلق بتاريخ التشريع الديني.

أ - الدليل العقلي :

يرى ابن رشد أن العقل المتأمل في النص يستنتج أن شرائعه وضعت بطريقة حكيمة تدل على معرفة عميقة بالله وبأحوال النفس البشرية وبحقيقة الموجودات وبأحوال المعاد [66] أي أن المضمون صدر عند بنائه للموضوعات عن فلسفة وجود كاملة وما كان كذلك فلا يمكن أن تنجزه عقول بشرية مهما أوتيت من عبقرية.

وقد بين ابن رشد ما ذكرناه بقوله «إن معرفة وضع الشرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني وبالأمور الإراديات التي يتوصل بها إلى السعادة وهي الخيرات والحسنات وبالأمور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الاخراوي وهي الشرور والسيئات ومعرفة السعادة والشقاء الإنسانيين تستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها وهل لها سعادة آخراوية وشقاء اخراوي أم لا ؟ وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء وأيضا فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فإنه كما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت وفي أي وقت استعملت بل بمقدار مخصوص وفي وقت مخصوص وكذلك الأمر في الحسنات و السيئات ولذلك نجد هذه كلها

(65) ابن رشد : ن - م، ص 218.

(66) انظر ابن : رشد مناهج الأدلة، ص 219 - 220.

محددة في الشرائع وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلا بوحي... وأيضا فإن معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثم يحتاج بعد هذا كله واضع الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة وأي طريق هي الطرق التي ينبغي أن تسلك بهم في هذه المعارف وهذا كله بل أكثره ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد»[67].

إن هذا النص يقر دون مواربة أن أحكام العقل لا يسعها إلا أن تعترف بإعجاز المضمون القرآني. وهو اعتراف لا يبنى على مجرد التقديس بل يبنى على أساس التمحيص العلمي المنشغل باستقراء المضمون عن روية تنأى عن كل تسرع.

ب - الدليل المتعلق بواقع التنزيل :

بعد أن أكد ابن رشد إعجاز المضمون معتمدا على الحجة العلمية المحضة عاج على تأكيدها من جديد ولكن من زوايا أخرى تتعلق بواقع التنزيل وقد قسم هذا الدليل الثاني إلى شعبتين : أولاها تتصل بمتقبل الوحي وثانيتها تتصل بالفضاء المعرفي للتنزيل.

فالموحى إليه هو النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - لاعهد له بهذه المبادئ التشريعية المعجزة الدالة على تراكم معرفي حكمي هائل يراعي الملابسات التي يجب أن تحف بـ «وضع الشرائع وتقرير القوانين»[68]. فالرسول «كان أميا»[69] أي أنه لم يتلق أي معرفة مدرسية

(67) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص 219 - 220.
(68) ابن رشد : ن - م، ص 220.
(69) ابن رشد : ن - م.ن - ص.

تعتمد القراءة والكتابة لا في أيام صباه ولا في أيام شبابه حتى وافاه الوحي وهو في مقتبل الكهولة. ولذلك فإن تجاوزه للتأطير المدرسي قد عصمه من أن يتأثر بأي حكمة مدرسية مهما كان مرجعها.

إذ أن التأثير لو وقع لسهل على الطاعنين في الوحي أن يؤكدوا مطعنهم بالإشارة إلى أن مضمون النص إن هو إلا ثمرة دراسته البشرية التي جد في تحصيلها، «وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : ﴿ **وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ** ﴾ (70). وبناءا عليه فقد رأى ابن رشد أن أمية المبلغ للوحي زادت من تأكيد إعجاز المضمون فقال مقررا ذلك «ويتأكد هذا المعنى بل يصير إلى حد القطع التام إذا علم أنه صلى الله عليه وسلّم كان أميا» (71).

أمّا الشعبة الثانية المتفرعة عن هذا الدليل والتي يؤكد بها ابن رشد حجية إعجاز المضمون فتتصل بقراءته لواقع التنزيل، لاسيما في بعده المعرفي. فالأمة العربية التي نزل القرآن في زمانها كانت «أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم ولا نسب إليهم ولا تداولوا الفحص في الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم التي كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة» (72).

إن هذه الصفات التي أوردها ابن رشد ونسبها لأمة العرب التي صبّحها القرآن. تبين لنا أن عقل هذه الأمة بملابساته العمرانية تلك لا يقوى على إنتاج تشريع يضاهي ما تضمنته النصوص القرآنية من تشريعات.

---

(70) ابن رشد : ن - م، ن - ص، الآية المذكورة هي : الآية 48 من سورة العنكبوت.

(71) ابن رشد : ن - م، ن - ص.

(72) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص 220.

ج - الدليل المتعلق بتاريخ التشريع الديني :

يقف ابن رشد في هذا الدليل على خاصية إعجاز المضمون من طريق آخر هو طريق تاريخ التشريع الديني بصفة عامة [73] فالرجل لا يفوته لأن ينظر في الشرائع السابقة وبالتحديد في «الشرائع المشروعة لليهود والنصارى»[74]. ثم يعمد إلى المقارنة بينها وبين الشريعة الإسلامية ليتوصل في نهاية المقارنة إلى القول بأن تاريخ التشريع الديني يشهد بأفضلية شرائع النص القرآني «وذلك أنه إن كان فعل الأنبياء الذي هم به أنبياء إنما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى على ما تقرر الأمر في ذلك من الجميع أعني القائلين بالشرائع وبوجود الأنبياء صلوات الله عليهم. فإنه إذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل بهذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه» [75].

والغالب على الظن أن ابن رشد لا يقول هذا الكلام على عمومه ومن باب الانتصار العاطفي لمقولة الإسلام خاتم الشرائع بل يقوله انطلاقا من دراسة مضامين نصوص التوراة والإنجيل والتوقف عندها ودليلنا على ذلك قوله «وبالجملة فإن كانت هاهنا كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافًا مضاعفة. وأنت فيلوح لك هذا جدا إن كنت

(73) انظر ابن رشد : ن - م ، ن - ص.

(74) ابن رشد : ن - م ، ص221.

(75) ابن رشد : ن - م ، ص 220 - 221.

وقفت على الكتب أعني التوراة والإنجيل فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت» [76].

ومما يؤكد لنا أيضا تعمقه في الإطلاع على محتوى التوراة والإنجيل أنه قد صرح في مناهج الأدلة بإمكانية إبراز فضل مضمون النص القرآني.

عن مضمون نصي التوراة والإنجيل إلا أنه اعتذر عن الإقدام لا لعدم إطلاعه بل لما يتطلبه هذا العمل من جهد تدويني فقال «ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لنا معشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنافي معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى مجلدات كثيرة» [77].

والذي نميل إليه بعد اطلاعنا على فحوى هذا الدليل أن ابن رشد يروم به توسيع تحدي خصوصية المضمون لينفسح هذا التحدي على غير العرب المسلمين فإذا كان هؤلاء الأعاجم لا يستطيعون الانتباه إلى خاصية الإعجاز اللغوي فإن القرآن بإمكانه أن يقنعهم بمضامينه حتى عن طريق الترجمة لاسيما والعربية في زمانه لها صيتها العالمي ولها مترجموها في جامعات أوروبا [78].

وما على اليهود والنصارى بعد الترجمة إلا المقارنة النزيهة بين مضمون النص القرآني ومضموني كتابيهما وسيعلمون بعد ذلك مقدار التفاضل.

---

(76) ابن رشد : ن.م، ص 221.

(77) ابن رشد : ن ـ م، ن ؛ ص.

(78) انظر زينب محمود الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ط2، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1985، ص 51 - 49 - 50. انظر أيضا :

- Renan Averroès et l'averroïsme, essai historique, 4ème édition Calman levy, Paris, 1882, pp. 205 à 208.

3 - خاصية الظاهر والباطن :

يعتبر ابن رشد أن للنص ظاهرا وباطنا ولكنه لا يصدر في هذه الخاصية عن مقالة الظاهر والباطن كما أوردها الصوفية وغلاة الباطنية حيث يقع تجاوز معنى الألفاظ وصيغ وضعها. لتضحي كلمات النص إشارات ورموزا لا يفهمها إلا أصحاب الإشراق والذوق الصوفيين أومن ورثوا مفاتيح أسرار الكلمات [79]. إنما كان صدوره في مقالة الظاهر والباطن مبنيا على أن هذه الخاصية لا تعني سوى كون النص يشمل ما هو ظاهر بنفسه لا يحتاج في فهمه إلى تأويل. كما يشمل ما هو مشكل ينبه إلى المعنى ولا يصرح به فالأول ظاهر والثاني باطن [80] ولكل واحد منهما نوعان :

1 - نوعا الظاهر :

ينقسم النص الظاهر عند ابن رشد إلى نوعين :

أ - الظاهر المباشر

ب - الظاهر المثل

فالظاهر المباشر هو الذي لم يرد في صيغة أمثال بل ورد في صيغة جمل تقريرية واضحة المعاني لايحتاج في فهمها إلى ضرب من ضروب التأويل [81]. ويشمل هذا النوع ما يتعلق بالأصول والعمليات.

---

(79) تعتبر بعض فرق غلاة الباطنية أن كلمات النص تشير على أسرار خاصة لا يعلمها إلى من ورث علم أيمتهم وقد ذهبوا هذا المذهب مؤولين قوله تعالى من سورة الحديد ﴿ فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴾ معتبرين أنها تشير إلى أن التعلق بالظاهر الملفوظ لا يغني من الحق شيئا. انظر. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، الجزء الثاني، ط2، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1976، ص 242 - 241.

(80) انظر ابن رشد، فصل المقال، ص47 - 48 - 59.

(81) انظر ابن رشد : ن - م، ص 47.

يقصد ابن رشد بالأصول «مبادئ الشرائع» [82] وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وفي ذلك يقول «وهذا مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوّات وبالسعادة الآخروية والشقاء الآخروي»[83].

ويقصد بالعمليات العبادات المعلومة من الدين بالضرورة والتي بلغت حد التواتر المجمع عليه [84].

أما الظاهر الممثل فهو الذي ورد في صيغة أمثال دالة على معاني [85]. «ومن هذا الصنف آية الاستواء» وما شاكلها من آيات استعملت التمثيل لتقريب المعاني [86].

2 - نوعا الباطن :

إن المتفحص في مقالة النص الظاهر كما طرحها ابن رشد آنفا، يمكنه أن يقول بأن ابن رشد قد حكم على النص بكونه كله ظاهرا. ذلك أن النص القرآني لم يخرج في صيغه التعبيرية عن التقرير المباشر وضرب الأمثال فمن أين سيتأتى الباطن إذا ؟

يخرج ابن رشد من هذا الإشكال انطلاقا من حيثية الظاهر الممثل ويعتبر أنه ظاهر بالنسبة إلى جمهور العوام الذين «لا يقع لهم التصديق إلا

(82) ابن رشد : ن - م، ص 45.
(83) ابن رشد : ن - م، ن - ص.
(84) انظر ابن رشد : ن - م، ص 36.
(85) انظر ابن رشد : ن - م، ص47.
(86) انظر ابن رشد : ن - م، ص 48 وانظر أيضا، ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 249 - 250.

من جهة ما يتخيلونه ويعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا إلى شيء متخيل»[87].

أما بالنسبة للعلماء من أهل البرهان[88] فهو ليس ظاهرا لأن أمثاله تحتوي على معان أي أن «المثال الذي صرح به فيه غير الممثل»[89].

وبناء عليه يصبح «الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»[90] وترتب عن هذا القول أن أصبح الباطن هو المعنى المركوز في صلب النص اللفظي الممثل إنه باختزال شديد النص المعنوي الذي يكتشفه الباحث، ولكن دون

(87) ابن رشد : فصل المقال، ص 48.

(88) أهل البرهان عند ابن رشد هم الذين تمكنوا من اجتراح العلم عن طريق أتم أنواع القياس وهو القياس اليقيني المسمى برهانا. والبرهان عند ابن رشد أفضله ما كان على الطريقة الأرسطية التي تعتمد استقراء الجزئيات للوصول إلى الكّلي. ومن شرائط القياس أن تكون مقدماته يقينية «سواء كانت ابتداء وهي الضرورية أو بواسطة وهي النظريات والحد الأوسط فيه لابد أن يكون علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضا فهو برهان لمي كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الأخلاط محموم فهذا محموم فتعفن الأخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج. وإن لم يكن كذلك بل لا يكون علة للنسبة إلا في الذهن فهو برهان إني كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن الاخلاط في الذهن إلا أنها ليست علة له في الخارج بل الأمر بالعكس وقد يقال على الاستدلال من العلة إلى المعلول برهان لمي ومن المعلول إلى العلة برهان إني» انظر ابن رشد، فصل المقال، ص 63 ؛ وانظر الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، لبنان، ص 44. وانظر أيضا عبد المجيد الصغير في محاضرة له بعنوان : المنهج الرشدي، أثره في الحكم على ابن رشد، ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط1، الرباط، 1981، ص317.

(89) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 249.

(90) ن - م، ن - ص.

إغفال التواصل مع اللغة لأن المثال الوارد لم يحضنه رمز إشاري بل حضنه كلام ملفوظ أو منطوق كما يسميه ابن رشد [91].

وينقسم الباطن عند ابن رشد إلى نوعين :

* **أولا :** باطن مشكل متفق في تأويله بين أهل البرهان بشرط التمكن من النظر الصحيح وهو الذي تكون أمثاله قد احتوت على معاني لا يمكن الظفر بها «إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلّم في زمان طويل وصنائع جمة وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا» [92].

* **ثانيا :** باطن مشكل مختلف في تأويله وهو المتشابه ومن أمثلة هذا النوع ما يتعلق بمشكلات نظرية ترتفع في أغلبها عن عالم الحس ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إلاَّ قَلِيلاً** ﴾ [93] ومنه أيضا الآيات المتعلقة بذكر «ما جاء في صفات المعاد وأحواله» [94].

(91) انظر ابن رشدك : بداية المجتهد، ص3. والراجح أن أحد العلماء الأعلام وهو أبو (إسحاق الشاطبي المتوفى سنة 790 هـ) قد استفاد من هذا المنهج الرشدي حيث عنى بباطن النص نفس ما عناه ابن رشد وحاصل كلامه في الموافقات ،أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة ما فسر فصحيح ولا نزاع فيه وإن أرادوا إثبات غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوما عند الصحابة ومن بعدهم فلا بد من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى لأنّها أصل يحكم به على تفسير الكتاب فلا يكون ظنيا، الشاطبي، الموافقات، ط2، المجلد الثالث، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1975، ص382 - 383.

(92) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص 249.

(93) انظر ابن رشد : فصل المقال ، ص59 الآية المذكورة هي الآية 85 من سورة الإسراء.

(94) انظر ابن رشد : ن - م ، ص49.

ولا يفوتنا أن نشير أن هذا النوع من الباطن وإن كان مما يختلف في تأويله فإن ابن رشد لا يمنع البرهانيين من محاولة الظفر بحقيقة مراده فمن أصاب فهو مشكور مأجور ومن أخطأ فهو معذور[95].

يمكننا أن نستنتج في ختام هذا البحث أن مقالة الخصائص كما قررها ابن رشد قد حققت الأغراض التالية :

* **أولا** : أنها وسعت مفهوم النص.

* **ثانيا** : أنها قد أضفت على النص بُعد المعقولية فلم يعد النص كمّا لغويا محيرا وملغزا بل أضحى كمّا لغويا قابلا للفهم.

* **ثالثا** : إنها قد أطرت معنى التحدي تأطيرا ملموسا إذ لا يمكن لمن تدبر في القرآن إلا أن يقر بإعجازه عن طريق الحس و الاعتبار كما قال ابن رشد أي انطلاقا من معالجة نصوصه وهذا هو الملحظ الذي من أجله قال بأن الرسول صلى الله عليه وسلّم «لم يدع أحدا من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأن قدّم على يدي دعواه خارقا من خوارق الأفعال مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى .وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها... وإنما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز»[96].

أما الغرض الرابع والأخير اللذي حققته مقالة الخصائص فيتمثل في كونها تساعد المؤوّل على الاستنباط من النص باعتبار أنه لن يتمكن من

---

(95) في ذلك قول ابن رشد ،ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورا والمصيب مشكورا مأجورا، ابن رشد، فصل المقال، ص51.

(96) ابن رشد : مناهج الأدلة، ص 214 - 215.

اجتراح المراد من منطوق النص إلا إذا تعرف على هذه الخصائص وهو ما يشير ضمنيا إلى أن العلاقة بين العقل والنص تبدأ من هذا المقام.

لئن ظهـــر الاخـتـلاف بين الفـيلســوفين حين نـظرا في المفـهـــوم والخصائص [97] وكان لكل منهما منطلقه وتقريرا ته فإنهما لم يقفا عند التنظير لمفهوم النص بل تجاوزا ذلك لينشغلا ببناء مقالة العلاقة بين العقل والنص. ولقد ذهب كل منهما إلى أن الجسر الرابط بين العقل والنص هو المنهج لكونه الأداة التي تحقق التواصل مع النص لاستنطاق منطوقه بغية الظفر بمعانيه حيث يحصل الجدل السّخي بين الوحي والوعي. فكيف ستكون بنية المنهج عند كليهما ؟

(97) لم افصل في هذا البحث بين مستوى المفهوم ومستوى الخصائص إلا بحسب ما يقتضيه منهج الترتيب "البيداغوجي" ذلك أن مبحث الخصائص يروم توسيع حد المفهوم، حيث أن الخصائص كما قررها الفيلسوفان تعد منطق القرآن الداخلي وميزاته الذاتية. وهو ما جعلها تعود إلى صميم المفهوم.